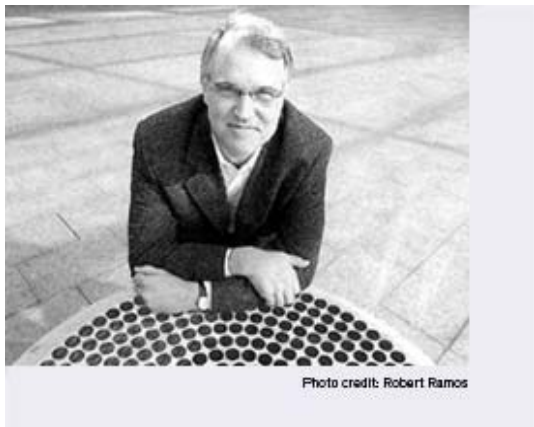


ENTREVISTA A CRAIG CALHOUN

por Daniel Gamper *



Fuente de la foto: www.ssrc.org/programs/calhoun

Craig Calhoun (1952) es profesor en ciencias sociales en la New York University y desde 1999 presidente del Social Science Research Council. Es autor de *Critical Social Theory* (Cambridge, 1995), *Nationalism* (Minneapolis, 1997) entre otros, y editor de *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA, 1992), *Bourdieu: Critical Perspectives* (Chicago, 1993), *The Contemporary Social Theory Reader* (Cambridge, MA, 2002) y *Understanding September 11: Perspectives from the Social Sciences* (New York, 2002). Esta entrevista, centrada en el problema del nacionalismo y del cosmopolitismo en las ciencias sociales contemporáneas, fue realizada en el *Centre de Cultura Contemporània* de Barcelona el 21 de febrero de 2005.

En sus escritos usted señala que el liberalismo se ha desecho de la sociedad y afirma que las democracias no pueden sobrevivir sin algún vínculo fuerte entre los individuos, algo más que su fáctica coexistencia simultánea en un mismo territorio.

Mi interés son las diversas dimensiones de la solidaridad social, lo que mantiene unido a un pueblo y lo convierte en el pueblo de un Estado o de una democracia concreta. La democracia precisa de una idea de pueblo más fuerte que otras formas de gobierno. Para que haya democracia tiene que ser posible decir: “Nosotros, el pueblo, queremos crear este tipo de institución, este tipo de constitución, queremos tomar este tipo de decisión”. Y para esto se necesita algo más que la existencia simultánea en el mismo territorio, algo más que la mínima definición legal de los individuos. El liberalismo presupone una definición, de una parte, psicológica de los individuos como adultos racionales, y de la otra, como ciudadanos con una autoridad legal. Esta doble definición no explica la constitución de una colectividad, no dice nada sobre las conexiones sociales que debe haber entre estos individuos. Sin embargo, los problemas de las democracias liberales modernas requieren no meramente un sentimiento débil de pertenencia común, sino algo más fuerte. Esto implica no sólo el mero hecho de heredar una cultura común, sino la producción en común de vida cultural, e incluye asimismo la construcción de redes sociales conectadas entre sí, la existencia de un destino común que se da cuando se vive bajo las mismas instituciones y la misma economía. De ahí que la desigualdad pueda ser tan problemática para la democracia, porque la gente no tiene realmente la comunidad de destino que los vincula los unos a los otros. Creo que una vinculación comunal, una concepción más rica de solidaridad, puede fortalecer a la teoría liberal y no tiene que oponerse necesariamente a ella, aunque sí que va más allá del individualismo que suele asociarse a la teoría liberal.

* Professor Lector, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona (España).

¿Cómo se consigue esto? ¿Es algo que debe preexistir? ¿O debe ser promovido por las instituciones?

Creo que es algo que tiene que estar vivo, no puede ser algo que esté meramente en el pasado, sino que tiene que formar parte de continuos procesos creativos. Podemos tomar el ejemplo de la redacción de una Constitución, que no es un mero texto que un grupo de gente ya tiene, sino que es una acción que un grupo de gente emprende conjuntamente. La formación de un grupo político se lleva a cabo mediante la redacción y la adopción de una constitución. De modo que el proceso, la acción, es tan importante como el documento mismo. Se tiende a olvidar esto y a permitir que el estatuto legal de la Constitución deje fuera de lugar el proceso activo de formación de un grupo humano vinculado por algo más que la ley. Lo que deseo sugerir es que en la vida pública, en la vida de la gente en común en la sociedad democrática, hay siempre un proceso de creación y de recreación de instituciones, y esto es lo que hace de este grupo humano una sociedad viva. La democracia no debe ser un mero reflejo de las similitudes preexistentes de las instituciones pasadas, sino que debe ser participativa, en el sentido en que crea nuevas instituciones. De modo que las instituciones pueden tener la capacidad de mejorar la democracia, de hacerla más significativa para la gente, aunque también pueden bloquear la participación. La vida pública misma es una forma de solidaridad. Lo que nos vincula son las discusiones que tenemos entre nosotros. Sabemos que tenemos diferentes opiniones y que no nos ponemos de acuerdo, pero sabemos que es nuestra discusión, una discusión entre nosotros acerca de qué tipo de pueblo queremos ser, y esto es parte de la vida de una sociedad democrática.

Como Kymlicka, usted dice que el liberalismo no está en contradicción con las comunidades fuertes.

Acepto la comparación. Siento mucha simpatía con gran parte de la obra de Kymlicka. Entre los comunitaristas, tanto él como Charles Taylor y otros pensadores canadienses han intentado desarrollar un acercamiento híbrido al liberalismo.

En el proceso de redacción de la Constitución Europea se ha observado un déficit de participación achacado a un exceso de población o a un excesivo control de la esfera política a manos de la clase política. ¿Cómo entiende este proceso?

Es cierto que la clase política europea se ha hecho cargo de la redacción de la Constitución Europea de una manera que le lleva a monopolizar la esfera pública. Pero no es cierto que sea imposible participar. Lo que es cierto es que la participación está bloqueada, bien sea por intereses de la clase política o por la estructura de algunas instituciones básicas. En el caso de Europa este es un verdadero problema. De una parte, el documento es demasiado largo y complicado, demasiado arrogante al ser redactado de arriba hacia abajo, y además intenta controlar demasiados detalles. Por otra parte, fue redactado en un foro semisecreto de notables de la elite que debatían entre ellos y sólo posteriormente está siendo sometido paulatinamente a la ratificación del pueblo. El problema es sobre todo que su ratificación se lleva a cabo en el marco de las comunidades nacionales, de modo que se reproduce la Europa de los Estados sin que exista una discusión común, excepto entre una elite política extremadamente reducida. Al mismo tiempo las discusiones nacionales tienden a centrarse más en lo que cada nación en concreto puede

sacar de la Constitución que no en la conformación común de Europa. Este proceso es un buen ejemplo de fetichización del documento y de la reafirmación del poder de las elites existentes, sin dar lugar a un nuevo proceso público dinámico. Pero una vez dicho esto hay que subrayar que el documento permite su modificación, que abre la puerta a mejoras futuras de la Constitución, y que, en principio, podría acabar siendo un mejor documento. La Constitución de los EE.UU. es un buen ejemplo. Fue escrita bajo presión por una elite relativamente estrecha e incluía aspectos terribles sobre la esclavitud, pero fue modificada y hubo épocas con gran participación que contribuyeron a constituir el país. Tal vez cabe esperar que en Europa se de un proceso similar en el futuro. Lo que les diría a las elites políticas es que, ciertamente, pueden estudiar el documento y preguntarse si es más o menos bueno, pero deberían asimismo contemplar el proceso y preguntarse si se ha dado una participación relevante en este momento fundacional y cómo habrá que afrontar las ulteriores modificaciones.

Este proceso constituyente debe salvar en ocasiones enormes desacuerdos en la esfera pública. ¿Si existe un desacuerdo fundamental entonces tal vez sólo cabe la tolerancia?

Se han dado formas muy desarrolladas de tolerancia en comunidades que no eran democráticas. Hay muchos casos en los que la gente se tolera justamente porque no tienen demasiadas cosas en común. Es el caso de los imperios en los que el emperador y sus funcionarios establecen leyes para cada uno de los grupos del imperio, de modo que éstos no tienen que cooperar, no conforman un “nosotros”. Por tanto, no es extraño que la llegada de la democracia haya comportado un mayor énfasis en el nacionalismo, en la identidad común, en todo lo que crea ese “nosotros”. Pero también puede haber divisiones tan fatales en una esfera pública que imposibiliten la vida en común. No son necesariamente disputas nacionales o étnicas, sino que pueden ser disputas sobre los valores, en las que la gente no encuentra el camino de la reconciliación. Las guerras religiosas de la Europa moderna son un ejemplo, pero se dan constantemente casos como este. No creo que se pueda sostener que siempre hay tiempo y buena fe para que la solución dialogada en la esfera pública tenga éxito. A veces hay plazos demasiado estrictos, a veces no hay suficiente buena voluntad para que la gente se mantenga en el “nosotros”. Por eso creo que no hay esperanza en la débil visión liberal de este asunto, ni siquiera la versión más mínima del patriotismo constitucional, porque se requiere que la gente sea consciente de los diversos modos en que se relacionan en su comunidad de destino. Por ejemplo, cuando toman conciencia de que todos van a sufrir si se da un desastre medioambiental o tecnológico en su área, de que todos sufrirán si las escuelas fracasan a la hora de dotar de habilidades a la futura fuerza de trabajo. Este sentido de comunidad material y el sentido de la conexión social es importante para apuntalar los fundamentos del diálogo entre la gente aún cuando existe un profundo desacuerdo. Para que toleren perder el debate sin abandonar la discusión.

¿Cuándo se acaba el debate en la esfera pública?

Mediante un acto de fuerza. La fuerza es lo que puede detener la discusión. Cuando uno de los miembros hace uso de su fuerza o cuando un grupo domina al otro, entonces se acaba la discusión. Hay otra posibilidad: cuando hay una conducción hegemónica, no necesariamente mediante la fuerza física, sino mediante el control del sistema educativo, de los medios de

comunicación, en la esfera pública de los asuntos que deben ser discutidos. Hay que tomar en consideración, asimismo, todos los agentes que toman decisiones fuera de la esfera pública: la burocracia, los especialistas, los mercados que tienen unos objetivos propios más o menos ajenos a la esfera pública, y algunos actos de fuerza concretos. De modo que el ámbito de acción de la esfera pública es relativamente reducido.

Usted utiliza en sus escritos teóricos el concepto “nacionalismo”. ¿Cuándo está justificado el nacionalismo? ¿Cuándo se puede decir con orgullo que se es nacionalista?

Es difícil responder, porque ni siquiera sé si el nacionalismo es evitable. En todo caso, las discusiones terminológicas son complejas. Si el nacionalismo significa una especie de solidaridad étnica que adquiere forma con anterioridad a la política, de modo que la prejuzga, es mucho menos justificable que si el nacionalismo incluye también el proceso de crear instituciones nacionales en común. El discurso político actual suele contemplar el nacionalismo sólo a partir del mal ejemplo del nacionalismo étnico cuyos extremos son el fascismo y el nazismo. Pero creo que esto es un error intelectual, ya que algunas formas de nacionalismo explican por qué apoyamos a un equipo de fútbol y no a otro, por qué defendemos algunos equipos en los Juegos Olímpicos, y un montón de modos banales en los que se organiza el mundo cotidiano en términos de solidaridades nacionales. Estas formas de relación no son insignificantes, sino que se dan en todas partes en las que hay un gobierno u otra estructura organizativa que crea una comunidad de destino que permite a la gente en esa comunidad tener una conciencia recíproca. Históricamente el nacionalismo surge de un modo verdaderamente unificador, no es localista, sino que reúne a gente de diversas localidades, lo cual conlleva siempre una tensión. Esta tendencia a reunir ¿está basada en la opresión de las diferencias locales, en la erradicación de un lenguaje local? ¿O crea, antes bien, nuevos beneficios, y permite el acceso a instituciones mayores? No creo que esta tensión desaparezca jamás. No creo que exista una unidad que sea exactamente la unidad nacional, sino que siempre se trata de una cuestión de creación, de acción, de historia. La identidad nacional así creada, no en el sentido opresivo, tiene naturalmente una conexión con la creatividad cultural. Es una cuestión de la música que se escribe y que se escucha, de las novelas que se escriben y se leen, etc. Así, la existencia de una solidaridad en el nivel de la nación puede ser muy importante en la vida de la gente, ya que tiene que ver con las cosas que consideran valiosas. Luego, ¿está perfectamente justificado el nacionalismo? Bien, ¿en comparación con qué? ¿Comparado con qué proyecto de erradicación del nacionalismo? ¿Cuál sería la justificación de cualquier proyecto que pretendiera acabar con el hecho de que a los franceses les gustan más los acordeones que a los ingleses? ¿Cómo podría justificarse una decisión así? Esta reflexión trivial sobre los gustos musicales se extiende a toda una gama de asuntos culturales. La pregunta es si hay una legitimación para fundamentar la diferencia entre culturas o la diferencia entre instituciones, y cuán lejos podemos ir. Creo que las respuestas nunca implicarán una justificación absoluta, pues siempre podremos preguntarnos: ¿cuán abierta es esa nación a los inmigrantes? ¿Cuán abierta está a la diversidad interior? Esto es lo que debe dar forma a nuestros argumentos, no sólo si es o no una nación. Lo que debemos decir es que el nacionalismo es un bien entre muchos otros. La solidaridad nacional es un modo en que se vincula la gente, como la familia, la comunidad o la religión. Todas tienen una justificación que no es completa, y

deben estar equilibradas en sus relaciones mutuas y en sus relaciones con otros bienes.

Usted negaría entonces que todos los nacionalismos suponen la delimitación de un “nosotros” respecto de un “ellos”.

Todos los nacionalismos tienen la tendencia a poner límites. No hay una primera idea nacionalista, pues toda idea nacionalista lo es por oposición a otro nacionalismo. El mundo tal y como existe con Estados y Estados-nación, presupone la existencia de fronteras, de ciudadanos y no-ciudadanos. El nacionalismo hace estas distinciones, le son inherentes. Es cierto que estas distinciones suelen ser dañinas, malas, pero también es verdad que todas las solidaridades son particulares, no universales. No es el caso que haya un elección realista entre, de una parte, una solidaridad simple de todo ser humano directamente con todo ser humano, y, de la otra, las solidaridades internas de naciones, comunidades o religiones que nos dividen. En el mundo real nos encontramos los unos a los otros únicamente a través de estas solidaridades. La cuestión entonces tiene que ser si estamos haciendo algo bueno con nuestra nación, nuestra comunidad o nuestra familia. No se trata sólo de si están justificadas estas solidaridades particulares. Por tanto, es cierto que las naciones discriminan a los miembros de otras naciones en tanto que se construyen sobre un nosotros, y es cierto que esto puede ser malo, pero también puede ser bueno, porque puede incluir la posibilidad de tomar en consideración a otros miembros de la nación o de otro grupo. Esto lo vemos muy claramente en las políticas de inmigración. De una parte, hay países que han creado un alto nivel de bienestar que ofrece asistencia mutua a sus miembros, lo cual puede motivar la discriminación de los no miembros, de modo que el bien de cuidarse los unos a los otros es inseparable del mal que supone discriminar a los otros. La pregunta tiene que ser cómo tenemos que habérnoslas con esta tensión y este conflicto.

¿Por qué mantiene este concepto tan cargado de connotaciones negativas? ¿Por qué no usar el de comunidad, presuntamente más prestigiado?

En un principio me planteé usar otros conceptos porque la idea de nación es muy discutible. Cualquier intento de resolver la definición de este concepto en un sentido claro, acabará haciendo violencia sobre algunas posiciones y proyectos prácticos. De modo que si se dice que se puede hacer una distinción clara entre naciones reales y meras nacionalidades, por definición todos los que queden relegados a la segunda categoría verán debilitadas sus pretensiones, y no aceptarán la definición. Creo que no hay una única definición clara que satisfaga los diversos usos. Se parece más a lo que Wittgenstein describió como semejanza de familia: hay muchas similitudes en el uso del concepto pero no pueden ser reducidas a una definición lógica precisa. La razón para seguir usándolo a pesar de esto es que está muy vivo en los asuntos públicos, y es por lo tanto crucial intentar mejorar la comprensión de esta formación discursiva, porque esta manera de hablar sobre el mundo nos ayuda a constituirlo. Es un concepto constitutivo, es decir, contribuye a hacer del mundo lo que es. Por ejemplo, las Naciones Unidas operan con una noción implícita de “nación” que determina quién puede formar parte de la ONU. Dicho esto, es cierto que hay una variedad de otros conceptos que podrían también ser utilizados: comunidad, patriotismo, ciudadanía, etc. Cada uno con sus connotaciones: la ciudadanía tiene un

estatus legal y está referida a la participación política. El uso del nacionalismo, especialmente en el contexto europeo en donde está fuertemente influenciado por un nacionalismo étnico e histórico, consiste en hablar de las identidades prepolíticas que pueden ser la base para decidir quién es un ciudadano y quién no. Pienso que esta noción es muy discutible pues esas identidades no son nunca prepolíticas sino siempre políticas. De modo que la idea de que primero existen las naciones y que sólo después los miembros de esas naciones pasan a ser ciudadanos que debaten públicamente con gobiernos republicanos o democráticos, no capta la simultaneidad de ambos momentos.

¿Qué hay del patriotismo?

El contraste con el patriotismo, al igual que el contraste entre nacionalismo cívico y étnico, se basa sobre una distinción entre lo bueno y lo malo: es bueno ser patriota, es malo ser nacionalista. La distinción es profundamente problemática, ya que en ambos casos las prácticas son muy similares. Es demasiado simplificador ya que no percibe en qué medida se trata de dos formas similares asociadas a periodos históricos distintos. De modo que el nacionalismo relativamente liberal, benigno, el nacionalismo cívico que se presenta en términos de paz en determinadas épocas, puede convertirse en un nacionalismo más peligroso y complejo, étnico, en otro momento histórico. No hay un progreso lineal. Pienso, antes bien, que las dos formas de nacionalismo son en gran medida interdependientes. La retórica que atribuye siempre el nacionalismo malo a los otros persigue la justificación de uno mismo, y la afirmación que nuestras formas de relación interna son las buenas, creando así la ilusión de que nosotros nunca participaremos de un genocidio o de actos horribles que se encuentran potencialmente siempre ahí.

¿Y el comunitarismo?

Por lo que se refiere al concepto de comunidad, creo que es un concepto que vale la pena mantener sobre todo para las comunidades locales centradas en un territorio, en donde gran parte de la vida implica la interacción cara a cara. En semejantes contextos, por así decir, vecinales, tiene sentido mantener el concepto de comunidad. Pero la apropiación por parte de los comunitaristas de este concepto para hablar de países enteros implica un salto injustificado ya que el sentimiento cálido que la gente tiene por sus vecinos más inmediatos es transferido a un enorme grupo de gente a escala del país. Esto supone una especie de ilusión, porque hay que aceptar que en cualquier nación moderna la mayor parte de la gente no se conoce entre sí, no está emparentada, y sólo coexiste en contextos impersonales. Así que necesitamos un concepto para tratar con este cambio de escala. La nación se hizo un concepto importante justamente porque no sólo la vida política, sino otras formas de vida, empezaron a organizarse en una escala mayor. Pensamos en términos cosmopolitas sobre el mundo en general porque ahora muchas cosas están organizadas en una escala global. No hay que oscurecer estas realidades con la pretensión de que podemos ampliar nuestra comunidad de 10.000 miembros a una de 1.000 millones de miembros. No podemos. Y necesitamos conceptos que se ajusten a esta imposibilidad.

Usted afirma que la esfera pública combina la solidaridad y la elección. ¿Es esta una afirmación descriptiva o normativa? ¿Es así o debería ser así?

Lo es, pero lo podría ser más aún. La idea de una mera oposición entre lo ideal y lo real pierde de vista en qué medida estamos hablando de grados, de más y de menos. Si existe una esfera pública debe crear solidaridad entre sus participantes. Si miramos hoy en día a la escala global, vemos que la esfera pública global es bastante débil. Si tomamos el caso de Europa, vemos que su esfera pública se halla a un nivel inferior al de las comunidades locales europeas, pero en uno superior al de la escala global. La participación en la esfera pública puede ser una fuente de solidaridad. Suele afirmarse que primero existe el sistema de gobierno correcto organizado por la Constitución, después la cultura común organizada por el sistema educativo y, finalmente, se producen las discusiones públicas. No es así. Por el contrario, las discusiones públicas son una parte del modo como se hace Europa o, si no ocurre, como no se hace Europa. Así, si se hace Europa sin que ocurran esas discusiones públicas, sin una esfera pública vital, entonces Europa se construye con menos elección por parte de la gente. El grado en que la gente puede elegir es en gran medida un reflejo de si hay ese tipo de discusión abierta en la que mucha gente distinta puede participar. Las preguntas son si los trabajadores y los sindicatos tienen la misma posibilidad de participar que las elites financieras, si la gente que no lleva a cabo un trabajo intelectual tiene tantas posibilidades de expresarse como los columnistas o los intelectuales, todo esto nos dará la medida de la discusión. De modo que el ideal normativo de una esfera pública que puede alcanzar e integrar a la solidaridad, y hacer disponibles las elecciones acerca del tipo de instituciones en las que debe vivir la gente, nunca se realiza perfectamente, pero en la actualidad estamos más cerca que en otras épocas.

¿Qué papel desempeña el imaginario social en este proceso?

Parte del modo cómo hacemos el mundo en común que compartimos consiste literalmente en imaginarlo de determinados modos. Así, hay un imaginario social que hace posible la vida mercantil, en el que reconocemos la propiedad privada, los contratos legítimos, etc. Si no existe un imaginario que incluya estos elementos es muy difícil que tengamos mercados modernos. El mercado no existe porque esté ahí físicamente, sino porque es imaginado y reproducido. Una gran empresa no son los ladrillos y el cemento del edificio, sino una idea legal creada por la imaginación que, posteriormente, es tratada como real. Lo público depende en el mismo sentido del imaginario social, de modo que cuando debatimos sobre la educación privada o pública, y si nos preguntamos en qué medida el Estado se debe hacer cargo universalmente de toda la educación, dependemos de un imaginario social que hace posible la vida pública. En nuestro contexto los imaginarios sociales del individuo autónomo y de la propiedad privada son los más fuertes, de modo que en general es más fácil comprender todo lo que tiene que ver con lo privado, estando lo público relegado al estatus de lo que no es individual ni privado. Los europeos tienen una visión más fuerte de lo público que los americanos, pero mucho más centrada en el Estado. Los americanos están más orientados hacia lo privado, pero su visión de lo público es más compleja ya que da más peso a las organizaciones autónomas en la sociedad civil. Uno de los sucesos de la actualidad es que el neoliberalismo global está socavando muchas instituciones públicas, justo porque tiene un imaginario social muy exitoso: necesidad del

mercado, competencia, propiedad privada, libertad individual, etc. mientras que los defensores de una vida pública más vigorosa no han tenido el mismo éxito en poner en circulación un imaginario social que sea atractivo.

En este contexto usted ha subrayado también la importancia de las promesas.

Me apoyo en el concepto de promesa de Hannah Arendt. La pregunta es qué hay entre nosotros que nos conecta. La idea usual de la esfera pública asociada a Habermas se centra en el lenguaje: la esfera pública existe en el lenguaje, a través del lenguaje y para el lenguaje. En ocasiones en el lenguaje se dan compromisos entre la gente, y la promesa es un modo peculiar de hablar de compromiso. Hablando los unos con los otros, nos vinculamos recíprocamente, por ejemplo, haciendo una promesa. Puede ser muy simple: Te veo a las ocho para cenar, o en contextos más complejos, como las Constituciones y la creación de instituciones sociales que son como promesas hechas entre ciudadanos acerca de cómo van a comportarse. Y los actos de hacer promesas mutuas, son lo que yo describiría como la parte activa de las Constituciones.

La promesa posee un contenido normativo que en cierto modo nos conduce a la idea de cosmopolitismo. ¿Qué importancia otorga a este concepto?

Estoy a favor del cosmopolitismo pero quiero señalar algunos de sus límites y problemas. Me preocupa la ilusión que consiste en afirmar que todo el mundo tiene las mismas oportunidades de participar del cosmopolitismo y, sobre todo, la visión de la democracia cosmopolita como un medio disponible de organizar el mundo. Esta visión aúna dos términos que nos parecen intuitivamente valiosos: sabemos que nos gusta la democracia y que nos gusta el cosmopolitismo, y a nadie le gusta que le digan que es antidemocrático ni egoísta, que sería algo así como el antónimo de cosmopolita. Al unirlos sin tomar en cuenta cómo esta unión puede funcionar y cómo puede afectar a la gente, nos hallamos ante lo que a mi me parece que es un ideal muy abstracto. Es un ideal muy potente, pero todos los pasos hacia ese ideal pueden acarrear problemas muy graves. Por ejemplo, los individuos del mundo moderno tienen una capacidad muy poco equitativa de participar en esferas públicas globales y en el tipo de vida social cosmopolita que se pretende. Casi todos los modos posibles de acercarse a este cosmopolitismo cuestionan las solidaridades sobre las que se basa la gente común para seguir con sus vidas, y las califica de parciales o parroquiales. Es algo así como decir que en el mundo ideal los individuos organizarían libremente sus propias vidas de modo que no se necesitarían los sindicatos, porque son modos de organizarse sectorialmente en defensa de intereses egoístas; pero, claro, esto no implicaría al mismo tiempo que se abolieran las grandes empresas. De modo que una sociedad sin sindicatos y con grandes empresas produce una enorme desigualdad fruto del proceso hacia una idea abstracta. Así tendríamos la realización del ideal de libertad que destruiría al propio ideal. Creo que esto es algo que también pasa con los proyectos cosmopolitas.

Por tanto el cosmopolitismo es bueno filosóficamente pero no funciona desde el punto de vista sociológico.

Decir que el cosmopolitismo es imposible es demasiado fuerte. Nos podemos mover hacia el cosmopolitismo, pero tenemos que reconocer que el

movimiento hacia él es parcial y que no es un triunfo que podemos esgrimir para demostrar la necesidad de abandonar las solidaridades locales. No podemos permitir que ninguna de estas exigencias sea presentada como un absoluto universal ilimitado sin reconocer sus implicaciones prácticas en la vida real. Quisiera añadir que podríamos mejorar el cosmopolitismo si lo hiciéramos menos abstractamente individualista, si viéramos las diversas agrupaciones en las que la gente encuentra solidaridad en el mundo como cosas efectivamente buenas, no como bienes perfectos, absolutos. Hay que decir que el pluralismo depende de la existencia de esas comunidades y por ello las necesitamos, lo cual implica que no nos gustaría un mundo en el que hubiera únicamente individuos desenraizados. La gente tendría raíces de diversos tipos, pero podríamos reequilibrar esto con la idea de cosmopolitismo. Así, se mejoraría la idea de cosmopolitismo al mismo tiempo que se la limitaría sugiriendo que no es el bien absoluto, sino un bien importante entre otros.

En España la vida política opera con un concepto de nacionalismo que casi cabría calificar de estratégico. ¿Cómo hay que habérselas con el nacionalismo en la arena política?

No conozco el caso español en detalle. Me parece que la idea de que hay una manipulación del nacionalismo por parte de España como un todo ya sugiere que debe haber algún nivel de sentimiento nacional común, porque si no fuera así no podría llevarse a cabo la manipulación. Habría que saber cuáles son los vínculos comunes que la gente tiene en la españolidad y cómo se utilizan en relación con otros vínculos, por ejemplo, con el hecho de ser europeos, o con otros proyectos nacionales dentro de España. También es pertinente saber cómo se relacionan con otros proyectos a gran escala: con el movimiento feminista o el de los trabajadores o con otros proyectos de constituir la vida en común. No me extrañaría que algunos políticos españoles, en especial los del anterior gobierno, estuvieran implicados en la celebración de la unidad en sus propios términos, lo cual les llevó necesariamente a potenciar el nacionalismo, aunque deseo subrayar que no conozco lo bastante la situación española. Esto es lo que suele significar el nacionalismo desde arriba: la celebración de la unidad bajo los términos ofrecidos por los que están en el poder. Es algo típico de los Estados modernos. Casi todos los líderes políticos modernos hacen esto en mayor o menor medida, y los que no lo hacen son los que han alcanzado el poder desde movimientos de oposición muy fuertes con una agenda muy distinta, pongamos por caso, la lucha de clases. Creo que legitimar la heterogeneidad interna es la clave para enfrentarse a esto. En esta línea, hay que preguntarse por cómo se hacen escuchar las distintas voces, cómo presentan los medios de comunicación con difusión nacional a estas diversas voces, cómo se organiza el debate y cómo se hace posible. Esto significa no sólo lo que pasa en los grandes periódicos, sino también en los blogs, en la televisión, en los debates públicos, en las universidades. Así, el público puede tener una variedad de contrapúblicos, en el sentido que Nancy Fraser da a este término. Puede haber proyectos separados y proyectos que compiten acerca de cómo debería ser el gran proyecto. La idea de nación será usada seguramente por los que quieran movilizar la solidaridad más grande posible bajo el Estado. Pero una de las razones por las que no quiero deshacerme de la idea del nacionalismo es que puede haber conexiones entre todos estos grupos. Si hay un poder ejercido por el Estado y si tiene que ser controlado democráticamente, entonces estos grupos deben relacionarse entre sí, no pueden concebirse como contrapúblicos separados. Y la idea de nación

acostumbra a ser la base más importante para esta unión de todos. Hay una anécdota que tal vez lo ilustre. Cuando era joven yo era muy activo en la política socialista en los EE.UU., aunque se dice y tal vez es cierto que nunca a habido política socialista en los EE.UU., y hubo una unión entre diversos movimientos socialistas para crear una organización. Yo contribuí con el nombre: Socialistas democráticos de América. Había mucha oposición a esto sobre la base de que si decíamos “América” íbamos a ser nacionalistas y yo no dejé de argumentar que si nos llamábamos “Organización democrático-socialista” sonaba completamente genérico y, por otra parte, estábamos pidiendo a los americanos que formaran parte de esta organización, de modo que lo que queríamos decir es que el socialismo puede trabajar para América y los americanos. Al final acabó siendo un movimiento que nunca ha tenido ninguna influencia en la política americana, tal vez porque acabó siendo demasiado genérico, demasiado “cosmopolita”.